



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2014

---

## **Adresse ohne Adressat : Eine Fussnote zum Gebet und zur Hoffnung**

von Sass, Hartmut

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-107227>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

von Sass, Hartmut (2014). Adresse ohne Adressat : Eine Fussnote zum Gebet und zur Hoffnung. Hermeneutische Blätter, (2):223-235.

# Adresse ohne Adressat

## Eine Fussnote zum Gebet und zur Hoffnung

*Hartmut von Sass*

»Es scheint in der That, als ob unser Gebet nur ein Gewäsche sey,  
und als bedienten wir uns desselben eben so wie dieienigen,  
welche heilige und göttliche Worte zu Zaubereyen  
und abergläubischen Dingen gebrauchen;  
und als ob wir uns einbildeten, die Wirkungen desselbigen  
käme auf den Ton, oder die Zusammensetzung der Worte,  
oder auf unsere Geberden an.«  
Michel de Montaigne<sup>1</sup>

## I. Meditation über Fussnoten

Dieser Text ist eine Fussnote. Fussnoten wollen auf etwas verweisen, dem sie in der Distanz des Kleingedruckten nachgehen oder aber das sie abkürzen und bewusst übergehen, manches Mal gar abmoderieren. Dieser Freiraum zwischen erklärender Pflicht und zulässiger Verkürzung, zwischen marginaler Vertiefung am Seitenende und meist blassem Literaturverweis ist nicht selten verräterisch. Denn hier verhält sich der Text noch einmal auf bezeichnende Weise zu sich selbst, und seine Autorin steht in oft ungeahnter Freiheit vor der Entscheidung, sich weitere Vertiefungen und kritische Umsicht zu leisten oder in einer nur hastigen Geste, dem Druck der Zeit nachzugeben, vielleicht aber auch eher um das mangelnde Interesse an weiterer Präzision zu kaschieren. Nirgendwo sind Texte so offen für diesen Spielraum wie in ihren Anmerkungen.

Ich mag Fussnoten sehr gern. Und zwar alle Fussnoten, d.h. alle ihre verschiedenen Arten, die ausführlichen genauso wie die lakonischen (ausser vielleicht diejenigen, die zu penetrant auf die Verfasserin selbst verweisen). Oft habe ich mir vorgestellt, Texte zu lesen,

---

<sup>1</sup> Michel de Montaigne, *Essais*. Ins Deutsche übersetzt v. Johann Daniel Tietz. Erster Teil, Zürich 1992, LVI. Hauptstück: Von dem Gebete, 622–642, 641.

die nur aus Fussnoten bestehen, bis ich auf zwei Varianten stiess, die diese Vorstellung längst verwirklicht hatten: Texte, die hinter ihrem anmerkenden Apparat gänzlich verschwanden, sowohl im Schriftbild als auch in ihrer inhaltlichen Gewichtung – eine Inversion der Üblichkeiten: Nicht mehr oben spielte die Musik, sondern unter diesem feinen Strich, der die Hierarchie in Schriftgrössen markiert und fast so etwas wie eine hermeneutische Differenz anzeigt, die ihre eigene Umkehrung zulässt; und dann Texte, die sich selbst als nichts anderes als Fussnoten zu vorausliegenden oder gar inexistenten Texten verstanden, welche in ihnen als *close reading*, als inhaltlicher Grundimpuls, als herausfordernde Gegenposition oder exemplarische Stimmung des Denkens und des intellektuellen Empfindens fortwirkten.

Den ersten Typus finde ich interessant, weil er einen typographischen und argumentativen Regelverstoss präsentiert; denn irgendwann – vielleicht dann, wenn die Fussnote eine halbe Seite überschreitet – wird die Frage zunehmend unabweisbar, warum diese Ausführlichkeit nicht in den Haupttext drängt oder aber doch abgekürzt werden sollte, um genau jene Frage zu umgehen. Dieses Bedenken aber zu suspendieren, zeigt die Relevanz des dort unten Gesagten genauso an wie die Ambivalenz, die den Gehalt eben nicht nach oben promovieren lässt. Die Relation zwischen Text und Subtext kippt – gegen die akademischen Gepflogenheiten und doch auf ganz legale Weise. Man kann darin den doppelten Boden einer indirekten Mitteilung erkennen, womöglich aber auch das engagierte Interesse, das sich selbst vergisst oder sich seiner eigenen Nachdenklichkeit und denkerischen Notwendigkeit überlässt – um irgendwann aufzuwachen und alles so zu lassen, wie es ist: eine Buch- und Textseite, die pure Fussnote ist und die Sphäre des sekundären Kommentars verlassen hat, um längst in ihrem Eigengewicht erkennbar zu sein. Die Fussnote verweist dann auf nichts mehr Greifbares, erweist auch keine Referenzen an das vormalig überlegene Andere ihrer selbst, keine unmittelbaren Bezugnahmen, die sie als Anmerkung legitimieren würden, kein *extra seipsum*, dem der inhaltliche Vortritt gelassen werden müsste. Und all dies, *ohne* lediglich bei sich zu bleiben, in einem nur vermeintlichen Selbstgespräch, in einem selbstkreisenden Monolog. Das gerade nicht! Die Fussnote ist und bleibt ja Fussnote und trägt die Spur des Verweises und Verweisens, auch der Offenheit und (pro)grammatischen Ungenügsamkeit an und mit sich selbst stets in sich.

Der zweite Typus könnte als doppelt indirekte Huldigung in Selbstzurücknahme verstanden werden. Den Text stets als Fussnote zu einem anderen Text vorzustellen, ist fast nobel, ohne deshalb

bereits sachgemäss sein zu müssen, und schliesst eigene Ambitionen keineswegs aus. Ambitionen aber, die sich vielleicht gerade gegen den kommentierten Haupttext richten und ihn gleichsam *sub contrario* präsent halten. Doppelt indirekt ist dieser Gestus deshalb, weil er jenseits von Affirmation und Unbehagen sich selbst jenem anderen Corpus subordiniert. Die gesamte Philosophie sei, so meinte bekanntlich Whitehead, eine bescheidene Fussnote zu Platon. Man fragt sich sogleich, wie es nun um die Vorsokratiker steht, von Aristoteles, Hume und Kant ganz zu schweigen. Aber gerade dieser Überschuss transportiert die Botschaft in ihrer Fraglichkeit wohl am treffsichersten: Es gibt also Wahres im Falschen. Und indirekt ist dieser Gestus zugleich, weil der genaue Referenzpunkt jener Note nicht mehr zu lokalisieren ist: die Totalität des Anspruchs – *alles* sei Fussnote zu etwas – verwischt ihre eigene Beglaubigung. Sie ist nicht mehr verifizierbar und in einem präzisen Sinn immer richtig, weil sich derjenige, der jener hyperbolischen These widerspräche, als nur »kleiner Mucker« (Nietzsche) ohne interpretatorische Grosszügigkeit erwiese. Die überschäumende Prominenz der Bezugnahme auf anderes revidiert sich in ihrer Übertreibung, *alles* verbliebe im Fuss-Nötigen, geschickt selbst. Denn nun ist der Referent utopisch geworden, zumal nicht alles auf nur eines verweisen kann, ohne aber dadurch schon seinen referentiellen Anteil vollkommen loszuwerden. Auch hier gilt folglich: beziehen ohne Bezug.

## II. Exposition. In Umwegen

Wie können wir noch beten – heute, hier? Welche Sprache müssten wir sprechen, um den Rührseligkeiten religiöser Semantik zu entgehen und dennoch etwas zu sagen, in dem wir uns wiederfinden in der Hoffnung, gefunden zu werden? Vielleicht ist es deshalb gar nicht verwunderlich, dass Gebete auf der Grenze zur gewollten Sprachlosigkeit verweilen, dass sie auch ohne Worte sein können, was sie sind, nämlich pure Adressen, die im Schweigen womöglich ihre beste Sprache finden. Dass Gebete sich stets sprachlich artikulieren müssten, scheint daher auf eine hermeneutische Voreingenommenheit zurückzugehen; aber dass sie deshalb dem Schweigen näherstehen als der Artikulation, könnte wiederum gerade ihre dauernde Verlegenheit anzeigen.

Schweigen wäre dann eben nicht das eigentliche Wesen des Gebets, sondern zeigte ein Derivat an, welches sich der Ambivalenz

zwischen fester Sprachform und bleibender Sprachnot verdankt.<sup>2</sup> In den verfestigten Formularen der Gebete mögen sich nur noch wenige wiederfinden, obgleich genau jene liturgischen Vorgaben entlastend wirken könnten in Situationen von entsetzlichem Leid oder überbordender Freude, in denen Menschen die Worte abhandeln kommen oder gerade in ihrer Vielzahl nichts Treffendes auszudrücken vermögen. Und in dieser Not der Sprache, oft nahe dem Äussersten, treibt die Hilflosigkeit zu einer Offenheit, die sich den Worten anderer überlassen kann.<sup>3</sup> Das Gebet gibt es somit gar nicht ohne die Varianzen seines stets drohenden Scheiterns; riskant und prekär könnte man es nennen, auch mutig vielleicht, weil es nicht bei sich bleiben wird und nur hoffen kann, zum Herrn, nicht zu den vor sich hin dämmernden Götzen zu beten.

Im Gebet nicht bei sich bleiben – das kann Verschiedenes heissen. Es kann meinen, dass man im Gebet das Beten erst noch lernen müsste, weil es keine Routine des Betens gibt und geben dürfte. Wer zu jemandem betet, würde von diesem jemand gelehrt und geleitet. So sieht es das Vater-Unser vor, mit welchem Jesus nicht nur ein Rezipient vorgibt, sondern eine Didaktik einübt: »So sollt ihr beten: Vater unser ...« (Mt 6,9).<sup>4</sup> Im Gebet nicht bei sich zu bleiben, kann auch meinen, die Institution des Betens als etwas wesentlich Soziales zu begreifen; selbst der in Einsamkeit Betende fände sich in einer Gemeinschaft des Sprechens und Schweigens wieder, die noch in ihrer Absenz gegenwärtig wäre; ein Robinson Crusoe des Betens gäbe es demnach nirgends. Jene Wendung kann aber auch besagen, sich selbst als Betenden gerade so zu begreifen, dass man im Gebet nicht dessen Subjekt, sondern Empfangender sei. »Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe« würde dann gesteigert werden zur inversen Aktion: Indem man selbst betet, wird durch einen gebetet, sodass umgekehrt der Adressat des Gebets zu dessen eigentlichem Subjekt werden würde.<sup>5</sup> Damit ist die letzte Bedeutung bereits an-

<sup>2</sup> Dazu Simon D. Podmore, *Mysticism's Secret: A Silent Prayer of Unknowing*, in: Hartmut von Sass (Hg.), *Stille Tropen. Zur Rhetorik und Grammatik des Schweigens*, Freiburg i.Br./München 2013, 218–237.

<sup>3</sup> Dazu Gerhard Ebeling, *Das Gebet*, in: *Wort und Glaube. Dritter Band. Beiträge zur Fundamentalthologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, 405–427, bes. 417 u. 422.

<sup>4</sup> So Gerhard Ebeling, *Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater*, Tübingen 1963, 20.

<sup>5</sup> Diese Dynamik findet sich auch im Spiel und der Sprache (als Spiel); dazu David Lauer, »Sprache als Spiel: *ergon* und *energeia*«, in: Stefan Berg/Hartmut von Sass (Hg.), *Spielzüge. Zur Dialektik des Spiels und seinem metaphorischen Mehrwert*, Freiburg im Br./München 2014, 224–263.

gezeigt, nach der das Nicht-bei-sich-Bleiben darauf verweist, dass das Gebet selbst referenziellen Charakter habe, dass das Gebet als Adresse einen Adressaten des Gebets voraussetze, will es nicht zu Meditation, Selbstgespräch und falsch bis gar nicht verstandener ›Spiritualität‹ schrumpfen.<sup>6</sup>

Das erscheint zunächst nicht nur eingängig, sondern zugleich unumgänglich zu sein. Wie sollte es ein sinnvolles Gebet geben können, ohne dass eine Instanz vorausgesetzt sei, auf die sich das Gebet als Klage, Bitte, Dank oder Lobpreis richten würde?<sup>7</sup> Wie wäre ein adressierendes Beten ohne einen handfesten Adressaten des Gebets denkbar? Und müsste nicht diese Instanz unbedingt personal gedacht werden, damit das Gebet als wirksamer (Sprech-)Akt verständlich sein könnte? Treibt uns also das Gebet – insbesondere das Gebet als Bitte – nicht mit traurig-tragischer Notwendigkeit in das, was sich als Theismus theologisch formiert bzw. als Personalismus philosophisch etabliert hat?<sup>8</sup>

Wir haben es hier keineswegs mit einer Marginalie zu tun, zumal es einen Glauben an Gott ohne ein Gebet zu Gott gar nicht gibt und auch gar nicht geben kann,<sup>9</sup> sodass es das Gebet wäre, dass dem Glauben seinen theistischen Zuschnitt verliehe. Das (Bitt-)Gebet glücke nun dem schlagendsten Argument für ein personales Gottesbild ohne symbolisierende oder in Metaphern Zuflucht suchende Erleichterungen.

### III. Inversion des Problems. Eine Vermutung

Es scheint sich folglich so zu verhalten, dass die Institution des Gebets uns auf (quasi)theistische Annahmen verpflichten müsste. Und so sehr die Verbindung zwischen Gebet und Glaube eine notwendi-

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu kritisch Dewi Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, London 1965, Kap. 3; anders hingegen Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 196.

<sup>7</sup> Zu den Formen des Gebets bes. Bernhard Mutschler, *Ein Reden des Herzens mit Gott. Martin Luther über das Gebet*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 49:1 (2007), 24–41, 22f.

<sup>8</sup> Vgl. Vincent Brümmer, *Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung*, Marburg 1985, 87 u.a.; ferner Christoph J. Amor, »Asking makes a difference ...« Das Bittgebet bei Thomas von Aquin in der neueren Diskussion, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 50:1 (2008), 37–61.

<sup>9</sup> Dazu immer noch lesenswert Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München/Basel 1969.

ge ist, so alternativlos verbleibt dann diese theologische Option, die auf die rationalistische Vernunftreligion zurückgeht.

Es ist hier nicht der Ort, die Kritik am Theismus zu wiederholen; es sei lediglich daran erinnert, dass sie geboten ist, wenn man sich die theologisch ruinöse Vergegenständlichung Gottes nicht leisten möchte.<sup>10</sup> Was aber dann? Vielleicht lohnt es sich, der Vermutung genauer nachzugehen, nach der sich die problematischen Verhältnisse genau umgekehrt zu dem verhalten, was gerade mit Blick auf Gebet, Glaube und Gottesbegriff gesagt wurde; womöglich also könnte gerade das Gebet zu klären helfen, wie von Gott geredet werden kann, ohne den üblichen Objektivierungen erliegen zu müssen. Mithin müsste das Gebet als Einübung in einen theologischen Atheismus – im Sinne eines A-Theismus – gelten, ohne die Rede von Gott unter der Hand – und das heisst polemisch: »kulturhermeneutisch«, »liberal-theologisch«, »neoprotestantisch« – einzustellen.<sup>11</sup> Sieht man in den atheistischen Vergegenständlichungen Gottes zudem nicht ein einmal aufzulösendes Problem hybrider Systematik, sondern eine auf Dauer geschaltete Versuchung der Dogmatik, wäre das Gebet ein Modul permanenter Theologiekritik. Zusammengekommen mit jener These, nach der der Glaube ein notwendig betender Glaube sei, wandelt sich die *fides* selbst in eine a-theismusaffine Institution.

Diese Vermutung ist nicht ganz neu. Die »Selbstdekonstruktion des Christentums« ist von Autoren wie Jean-Luc Nancy zunächst vorsichtig-tastend, dann programmatisch vorgetragen worden, gerade indem das Gebet zum wesentlichen Element jener Abtragungen promoviert wird. Entsprechend lesen wir bei ihm:

»Und vor allem, keine Religion! Keine Gläubigkeit – Korrelat einer repräsentierten Substanz –, aber Gewissheit ohne Subjekt noch Substanz, die sich empfängt und sich sammelt aus der ›reinen bloßen Endlichkeit‹.«<sup>12</sup>

Das Christentum als Subjekt und Gegenstand seiner eigenen *katharsis* umginge nicht nur das Substantielle, als sei dieses gar nicht ›da‹, sondern es liesse sich so darauf ein, dass es dieses abträgt. Nicht zerstört

<sup>10</sup> Dazu Gerhard Ebeling, Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus, in: Wort und Glaube. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 372–395.

<sup>11</sup> So die klassische Kritik von Rudolf Bultmann, »Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung« [1925], in: Ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen 1964, 1–25, 2.

<sup>12</sup> Jean-Luc Nancy, Dekonstruktion des Christentums. Aus dem Französischen v. Esther von der Osten, Zürich/Berlin 2008, 115; dazu ferner Hent de Vries, Theotopographies: Nancy, Hölderlin, Heidegger, in: MLN 109:3 (1994), 445–477.

wird hier in einem bloss vernichtenden Akt, sondern die Dekonstruktion als Vollzug wird gerade ins Bewusstsein gehoben. Nicht nur das Ergebnis ist von Interesse, sondern auch der Weg dorthin. Im Gebet läge folglich die Emphase jenes Vorgangs, der keine »Gläubigkeit« mehr zulässt, noch braucht.

Natürlich liegt in der Figur der Selbstdekonstruktion auch ein Residuum gar nicht so subtiler Selbstgerechtigkeit, der versteckte Versuch also, immerhin noch sein eigener Richter und Kritiker sein zu dürfen, bevor es die anderen werden. Nach Nietzsche verbirgt sich im Angriff bekanntlich eine heimliche Auszeichnung des Angegriffenen.<sup>13</sup> Jede Selbstdemontage bekundete dann einen Narzissmus, der noch in der Kritik eine referentielle Lobpreisung enthalten müsste. Die verfehlte Selbstliebe infizierte dann das Gebet als emblematischer Ort einer Selbstdekonstruktion des Christentums.

Ohne Gefahren bleibt also auch das umrissene Manöver nicht, das Gebet als den vermeintlichen Advokaten des Theismus in dessen kritischen Kommentar zu transformieren. Doch selbst wenn diese Ambivalenz eingestanden ist, bleibt offen, wie die Reserve des Gebets gegen den Theismus samt all seiner verzweigten Derivate aussehen könnte. Dazu wiederum Nancy (über Jesus):

»Dieser Erlöser gründet keine Religion, ruft keinen Gott aus, verlangt keine Gläubigkeit gegenüber einer Doktrin oder irgendeine andere Art von Gläubigkeit. Er ist einer, dessen Glaube ein Verhalten ist, nicht die bekenntnishaft Zustimmung zu einer Botschaft. Er ist im Akt und nicht in der Bedeutung, oder aber die Bedeutung ist gänzlich in seinem Akt. [...] Die Existenz besteht eben darin, das Anderswo ins Hier einzuschreiben. [...] Die Existenz besteht im Gegenteil darin, in der Welt die Erfahrung dessen zu machen, was nicht von dieser Welt ist, ohne darum eine andere Welt zu sein.«<sup>14</sup>

Hier wird offenbar ein schroffer Gegensatz aufgebaut zwischen Sein und Akt, zwischen starrer Bedeutung und liquiden Bestimmungen im Vollzug. Jenes »Anderswo« soll folglich nicht einer alles verdoppelnden »Hinterwelt« zugeschlagen werden, sondern es wäre in dieser gemeinsam bewohnten Welt aufzusuchen, ohne dass es – aus Sicht des Glaubens, dem *oculus fidei*<sup>15</sup> – von dieser Welt wäre.

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in: KSA Band 6, hrsg. v. Giorgio Colli/Maurizio Montinari, Berlin/New York 1999, 275.

<sup>14</sup> Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, 136.

<sup>15</sup> Dies ist eine altprotestantische Wendung; dazu Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/2, Zürich 1999 (Studienausgabe), 64.



Das Gebet müsste demnach eben in diese zwiespältige Erfahrung auf ganz besondere Art einweisen, es erfahrbar machen, dass der Glaube ein »Verhalten« sei, keine Referenz auf wahre Sachverhalte, die auch ohne uns im Objektiv-Losgelösten bestünden. Nicht um das wahrhafte Korrelat auf der »anderen Seite« ginge es im Glauben, sondern um die *fides* als Vollzug der Existenz, die nicht von der Präsenz einer divinisierten Entität lebte, sondern sich noch einmal ganz neu auf diese eine Welt bezieht. Gott schliesst demnach seine eigene Präsenz aus. Er absentiert, a-theisiert sich.<sup>16</sup> Verbleibt man innerhalb vergegenständlichender Sprachspiele, benennt »Gott« nichts, ausser der Unmöglichkeit, lokalisiert werden zu können in dem, was wir die »Welt« nennen. Das Gebet als Element der Selbstdekonstruktion gibt folglich zunächst nur diese Abwesenheitsmeldung durch, um sie zugleich als traurig-unnütziges Resultat einer zugrundeliegenden Konfusion vorzustellen.

#### IV. Beten – als Verstehen?

Jede Dekonstruktion hat auch ihre guten, d.h. hier: auf- und erbauenden Seiten. Als nur reinigendes Programm wäre sie unterschätzt, vielleicht gar uninteressant. Die Dekonstruktion des Christentums (im Sinne des *genitivus subjectivus*) meint hingegen, so Nancy weiter, einen Vorgang der Öffnung (und als Selbst-Dekonstruktion folglich eine Dynamik der Selbstöffnung). Dabei gehe es dem Christentum um diese eine Welt, indem jene Öffnung und Erschliessung auf die Welt übertragen wird.<sup>17</sup> Das Christentum müsste demnach die Welt öffnen, erschliessen, vielleicht auch entfalten, im besten Sinn analysieren, auseinandernehmen, vervielfältigen, explizieren. Die Welt gebe es nur, in ihrem Überschuss; ihr eignete damit etwas Ekstatisches; sie ist, indem sie aus sich heraustritt: ek-sistiert.

Die etwas sachlich-technischere Paraphrase könnte lauten: Die Welt gibt es nur in der Vielzahl ihrer Varianten. Dass in ihr ein *x* tatsächlich dieses *x* sei, verdankt sich nicht dem *x* allein, sondern unserem Zugriff auf *x*. Ändert sich unsere Bezugnahme auf die Welt, ändert sich entsprechend nicht nur dieses *x*, sondern überhaupt die Möglichkeit, von *x* zu sprechen, da es sich nun um ein *x*\* oder ein *y* handeln könnte – je nach der konkreten Bezugnahme auf die Dinge, die uns umgeben und die sich in ihrem Arrangement und

<sup>16</sup> Vgl. Nancy, Dekonstruktion des Christentums, 143 und 149.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 20 und 245; auch Jed Deppman, Jean-Luc Nancy, Myth, and Literature, in: *Qui Parle* 10:2 (1997), 11–32.

Sein genau durch diese Referenz wandeln. Die Welt ist dann der Raum dieser unterschiedlichen Referenzen, die das, was es gibt, terminieren. Die Welt ist eben nicht das, »was der Fall ist«, so der frühe Wittgenstein, sondern die Gesamtheit der in ihr vorkommenden Fälle von etwas. Und dieses Vorkommen ändert sich offenbar mit der Zeit und vervielfältigt sich, mutiert, stirbt ab, emergiert von Neuem. Was »Öffnung« genannt wurde, ist nun dieser Vorgang der Pluralisierung durch unterschiedliche Bezugnahmen.<sup>18</sup> Das Christentum ist entsprechend Teil dieser Vervielfältigung; es verleiht der Welt, wie es oben hiess, etwas Ekstatisches, stiftet ihren Überschuss, einen Mehrwert. Das Gebet als selbstdekonstruierendes Element müsste demnach als ekstatisches Modul fungieren, als ein Überschussgenerator.

Dann aber handelt es sich um ein, wie Nancy auch sagen kann, »entmythologisiertes Gebet«, gar um ein »Beten ohne Gebet«<sup>19</sup>. Was das heisst, könnte man auf drei Aspekte verteilen. Es meint erstens, dass das Gebet ein Vorgang des Verstehens und das Bittgebet eine Bitte um dieses neue Verstehen ist. In anderen Worten: Die Welt wird reicher durch das neue Verständnis von ihr, um das das Gebet bittet; nichts Neues jenseits des Alten wird hier erhofft, sondern das Altbekannte soll neu verstanden werden: als Schöpfung, in Nächstenliebe, durch Rechtfertigung. Die Bitte des Gebets hat im Grunde nur diesen *einen* Inhalt: alles neu verstehen zu können durch die und mit der Sprache des Glaubens. Folglich gehört das Gebet in die Hermeneutik, nicht (oder nur von hier aus gesehen) in die Ontologie.

Damit kommen wir zum zweiten Aspekt des entmythologisierten Gebets. Es ist im Vorrang der Lehre des Verstehens vor der Lehre des Seins zugleich gesagt, dass das Gebet kein Einflusshandeln markiert; das Gebet müsste der Magie eines Einwirkens entnommen werden, weil es keinen pseudo-religiösen Handel bezeichnen kann, sondern eine Hinwendung, Anerkennung, ein Lobpreis – einen Vollzug als Bezug auf alles uns Umgebende, uns selbst eingeschlossen. Das Gebet bittet nicht, um etwas zu erlangen; die Erwartung, erhört zu werden, bleibt einem Denken verhaftet, das am Ökonomischen geschult ist und diese Logik nun theologisch integrieren möchte. Lässt man sich darauf ein, gerät man recht umweglos in genau jene Theismen, die das Gebet als Modul der Dekonstruktion abzutragen unternimmt.

Dann stellt sich als dritter Aspekt des entmythologisierenden Gebets die Frage, *an wen* das Gebet noch adressiert sein könnte – nach

<sup>18</sup> Dazu David Weberman, A New Defense of Gadamer's Hermeneutics, in: Philosophy and Phenomenological Research 60:1 (2000), 45–65.

<sup>19</sup> Siehe: Entmythologisiertes Gebet, in: Dekonstruktion des Christentums, 221–235, Zitat: 227.

allen Dekonstruktionen und Entmythologisierungen. So zu fragen, partizipiert aber noch an jener Grammatik, die sich als problematisch erwiesen hat. Im Gebet ginge es demnach nicht um eine Erhöhung zu einem transzendenten Adressaten, sondern das Gebet als Akt ist selbst die transzendierende Adresse. Im Gebet geht der Beter über sich hinaus, indem er auf ein neues Verständnis von allem hofft. Dabei hat das Gebet bereits Anteil an jener Wirklichkeit eines neuen Verstehens, die es selbst erbittet. Und diese heilsame Wirklichkeit des Verstehens, dieses alles neu verstehende Wirken nennt der Glaube Gott.

Gott ist demnach nicht der Adressat des Gebets, sondern die Wirklichkeit, in der das Beten als pure Adresse wahrhaft wirkt. Keine Entität – zu Deutsch: eine ›Dingsda‹ – ist im Gebet mitgesetzt, sondern das Gebet selbst ist eine sich ereignende Realität, die in ihrem wahrhaften Wirken Gott selbst wirklich werden lässt. Der betende Mensch wendet sich nicht an eine Person maximal gesteigerter Eigenschaften, sondern wandelt im Gebet in der Wirklichkeit eines neuen, d.h. niemals selbst verdankten Verstehens. Nicht die Relation ist die rechte Kategorie für den ›Bezug‹ zu Gott, sondern die Partizipation. *Menschen beten nicht zu Gott; sie beten in Gott.*

## V. Abstecher: fides & spes

In diesem »Rest an Gebet«<sup>20</sup> hat Gott seinen »Sitz im Leben« der Menschen, indem sie »in Gott« leben. Nun marginalisiert dieser »Rest« das Gebet keineswegs, sondern verortet seine Signifikanz neu. Das ganze Leben solle ein Gebet sein, so meinten nicht nur Luther und Schleiermacher.<sup>21</sup> Nicht um das partikulare Gebet mit spezifischem Inhalt ginge es dann, sondern um das Beten als einer Weise christlichen Lebens, nicht um das Gebet als Akt im Leben, sondern um das Beten als Modus des Lebens.

Um welche Alternative es hier geht, lässt sich am Begriff der Hoffnung erläutern, der in vielen und einigen ganz entscheidenden Hinsichten Familienähnlichkeiten zum Beten aufweist; denn auch die Hoffnung ist von einer ganz wesentlichen Doppeldeutigkeit durchzogen, die einen *materialen* Typus kennt und damit die Inhalte der Hoffnung auf noch Ausstehendes hervorhebt und die einen *modalen* Typus vorsieht und das Hoffen als Existenzweise betont. Im ei-

<sup>20</sup> Ebd., 245.

<sup>21</sup> Dazu Dorothee Sölle, Gebet, in: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten/Freiburg im Br. 1968, 109–117, 113.

nen Fall wird das Hoffen als separater Akt verstanden, der sich erfüllt, wenn seine Zukunft den ihr vorausgehenden Inhalt der Hoffnung verwirklicht. Im zweiten Fall hingegen geht es nicht darum, *dass auf etwas gehofft* wird, sondern darum, dass man *in Hoffnung lebt*. Es geht nicht darum, dass ein noch ausstehender Sachverhalt eintrete, sondern darum, dass die Gegenwart durch Hoffnung bestimmt sei.<sup>22</sup> Hoffnung bezeichnet hier eine Weise, in der Welt zu sein.<sup>23</sup>

Diese Gegenüberstellung führt nun aber zur Frage, welchem Moment in der Architektur der Hoffnung der Primat zukommt: Ist es die *temporale*, die die Spaltung zeitlich denkt – Jetzt und Dann? Oder ist es die *modale*, die den auf Gott Hoffenden in der Hoffnung auf Gott durch die Hoffnung auf Gott neu bestimmt – das dem Menschen Unmögliche und allein von Gott zu Hoffende? So zu fragen, heisst, sich für die zweite Option zu entscheiden. Nicht weil es sich irgendwann verwirklichende Hoffnungen gibt, hofft der Glaubende auf Gott. Umgekehrt: Weil der Glaubende gespalten wird in den alten und neuen Menschen, kann es die Hoffnung einer wirklichen Zukunft geben. Nicht also weil die Gottesherrschaft aussteht, hofft der Mensch auf ein »neues Jerusalem«, sondern weil der Glaubende durch den Glauben sich selbst und alles andere *als* Herrschaft Gottes versteht, wird ihm etwas zur Hoffnung.

Die Inhalte der Hoffnung sind demnach nicht autarke Gebilde, sondern werden, was sie sind, durch das Hoffen auf sie. Sie sind keine für sich bestehenden Sachverhalte, verdanken sie sich doch erst der hoffenden Bezugnahme auf sie. Hoffnungen, die sich auf Künftiges richten, setzen demnach einen Kontext des Hoffens voraus, der sich nicht schon den erhofften Tatsachen jener Zukunft verdanken kann; denn jene Fakten gründen bereits im kontrafaktischen Akt des Hoffens als einer Weise, in der Welt zu sein.<sup>24</sup> Die zeitlich-realistische Hoffnung ist folglich allein möglich, insofern ihr ein modal-hermeneutischer Akt des Hoffens vorausgeht. Kurz: Der Modus des Hoffens hat den Primat gegenüber den inhaltlich bestimmten Hoffnungen.

Und genauso verhält es sich auch mit dem Geschwister der Hoffnung, dem Gebet als Bitte. Nicht vereinzelter Bitten kommt der

<sup>22</sup> Vgl. Dominik Perler, Die kognitive Struktur von Hoffnung. Zwei mittelalterliche Erklärungsmodelle, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60:1 (2012), 73–89.

<sup>23</sup> Es wäre interessant gewesen, hätte Heidegger seinen Überlegungen zum Existential der *Sorge* Erwägungen zur Hoffnung als einem existentialen Weltbezug beiseite gestellt; vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 182001, §§ 41 u. 64.

<sup>24</sup> Zum kontrafaktischen Charakter der Hoffnung (auf Frieden) siehe Stanley Hauerwas, War and the American Difference. Theological Reflections on Violence and National Identity, Grand Rapids, MI 2011, bes. xi–xiii.

theologische Primat zu, sondern Vorrang genießt der Modus des Betens, der das gesamte Leben von Christen bestimmen soll. Erst wenn man in dieser Weise das Leben führt, werden die einzelnen Bitten verständlich – aber auch notwendig. Sie werden verständlich, weil die Wirklichkeit des Betens als Lebensweise Gott selbst ist, der im einzelnen Gebet bereits in Anspruch genommen ist. Und sie sind notwendig, weil diese Wirklichkeit in Zweifel und Anfechtung prekär bleibt, sodass das Gebet als Bitte, dass jene Wirklichkeit sich einstelle, das Gebet als Modus, in dem diese Wirklichkeit wirkt, begleitet wird. Gott ist die Wirklichkeit des Betens als ein neues Verstehen und zugleich die Erfüllung des Gebets, dass dieses neue Verstehen immer wieder möglich und wirklich werde.

## Epilog: Auf der Schwelle zur Intentionalität

Das Gebet, gerade das Gebet als Bitte, verbleibt in einer bezeichnenden Ambivalenz; denn es bestärkt jenes Denken, dem es zugleich unbedingte zu entnehmen ist. So scheint das Gebet einen personalen Adressaten vorauszusetzen, obgleich jene Vorstellung des angeblich theologisch gebotenen Personalismus längst unhaltbar (geworden) ist. Deshalb gibt uns das Nachdenken über das Gebet zugleich die Möglichkeit, jenen personalistischen Untiefen genau dort zu begegnen, wo sie sich am evidentesten aufdrängen.

Eben dies wurde hier versuchsweise erprobt. Gott ist nicht der Adressat des Gebets, sondern die Wirklichkeit einer puren Adresse im Gebet. Er ist nicht der personale Empfänger menschlicher Bestrebungen, ihn zu beeinflussen, sondern die am Menschen heilsam wirkende Wirklichkeit, durch die ein neues Verstehen von allem und allen möglich wird. Wer betet, lebt *in* Gott, weil die Wirklichkeit jedes ernsthaften Gebets Gott selbst ist. Und wer im Gebet um etwas bittet, drückt in allen einzelnen Bitten eine einzige aus: in jener Wirklichkeit bleiben zu können, gerade weil sie gefährdet ist.

Daher ist das Gebet eine Adresse ohne Adressat. Es bleibt auf der Schwelle zur Intentionalität – indem die Gerichtetheit des Gebets in die nicht mehr durch Absichten bestimmte Wirklichkeit des Betens integriert wird. Daher bezeichnet »Schwelle« (im Gegensatz zur »Grenze«) den ungeschützt-gefährdeten Ort des Gebets, gleichsam ein Zwischen, das immer wieder abzugleiten erlaubt in eine Praxis ohne Absichten oder in eine ungute Logik der Beeinflussung. Beides gilt es zu umgehen, weil das Gebet mehr ist als ein kümmerliches Selbstgespräch und weil es anderes bleibt als ökonomische Diploma-

tie. Das Gebet trägt folglich die *Spur des Verweisens* in sich, ohne *auf jemanden verweisen zu müssen* – wie Fussnoten, die keinen Haupttext mehr kennen und dennoch ›ganz anderes‹ aufrufen als nur sich selbst.

— Dr. Hartmut von Sass ist Privatdozent für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und zur Zeit Visiting Scholar am Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornien.